

ACÍLIO ESTANQUEIRO ROCHA • CLARA CALHEIROS • JOÃO FREIRE • JOSÉ MARQUES  
FERNANDES • MANUEL GAMA • MARIA DO CARMO MENDES • MARIA JOÃO CABRITA

---

# PROUDHON

No Bicentenário do seu Nascimento

Organização e Introdução

por

MANUEL GAMA



CENTRO DE ESTUDOS LUSÍADAS  
UNIVERSIDADE DO MINHO

BRAGA • 2009

## Proudhon e o Federalismo

---

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA  
(Universidade do Minho)  
acilio@ilch.uminho.pt

Desejo iniciar por manifestar publicamente a minha grande satisfação em participar neste oportuno Colóquio comemorativo do bicentário do nascimento de Pierre-Joseph Proudhon, da iniciativa conjunta do Centro de Estudos Lusíadas, Unidade Cultural da Universidade do Minho, e do Departamento de Filosofia do Instituto de Letras e Ciências Humanas da mesma Universidade, exprimindo desde já o meu agradecimento aos respectivos responsáveis, Professores Manuel Gama e Vítor Moura, pelo honroso convite para intervir e abrir este Encontro Científico consagrado a analisar a obra de um dos pensadores mais originais e críticos do século XIX, cuja obra influenciou profunda e incisivamente a filosofia ulterior e que igualmente impregnou de modo singular a cultura portuguesa.

Cabendo-me efectuar algumas reflexões sobre esta vertente essencial da obra de Proudhon – o federalismo –, fá-lo-ei em dois passos, reflectindo primeiramente sobre alguns dos pressupostos que o conduziram a uma configuração original sobre o tema, tentando depois mostrar como alguns dos problemas que mais o preocuparam são também problemas que têm a ver com o peculiar itinerário *neofederalista* da construção europeia.

### I. O FEDERALISMO PRUDHONIANO

A justiça é o eixo fundamental da filosofia de Proudhon; e, longe de ser uma quimera, ela é uma força na qual assenta a condição humana –

o «astro central que governa todas as sociedades, o pólo em torno do qual gira o mundo político, o princípio e a regra de todas as transacções»<sup>1</sup>. Há, pois, uma teoria da justiça que percorre transversalmente a filosofia prodhoniana, seja como a matriz do mutualismo, das relações dos indivíduos entre si e dos indivíduos e as comunidades. A justiça é assim «realidade e idealidade», no sentido em que facto e ideia se engendram mutuamente graças à acção; a justiça tem, portanto, um aspecto subjectivo e objectivo, ou ideal e real, ou individual e universal, na medida em que é por ela que se pode estabelecer um elo entre o «respeito reciprocamente garantido da dignidade humana», por um lado, e o equilíbrio das forças antinómicas, por outro.

### a) Uma teoria da Justiça

Proudhon sempre insistiu que a justiça é essencialmente social: «O homem não é homem senão pela sociedade, a qual, por sua vez, não se mantém senão pelo equilíbrio e harmonia das forças que a compõem»<sup>2</sup>; ao observarmos a conduta dos homens entre si num certo número de circunstâncias diferentes, ser-nos-á fácil reconhecer quando agem com a sociedade e quando não agem com a sociedade; o resultado dar-nos-á a lei da justiça.

Na verdade, «o homem, em virtude da razão de que está dotado, tem a faculdade de sentir a sua dignidade na pessoa de seu semelhante como na sua própria pessoa, isto é, afirmar-se ao mesmo tempo como indivíduo e como espécie»; daí decorre a sua definição de justiça, como «o produto dessa faculdade: é o respeito, espontaneamente experienciado e reciprocamente garantido, da dignidade humana, em qualquer pessoa e em qualquer circunstância em que ela se encontre comprometida, e qualquer que seja o risco a que nos exponha a sua defesa»<sup>3</sup>; sendo, por um lado, «espontaneamente experienciada» (portanto não imposta), é também caracterizada pela *imanência*; sendo «reciprocamente garantida», manifesta-se pela *universalidade*; e, com quaisquer riscos que haja, é a *vocação de toda uma vida*. A justiça é, então, «uma

---

<sup>1</sup> Pierre-Joseph PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété?*, [1840], vol. IV, *Œuvres Complètes*, Genève/Paris, Slatkine, 1982, p. 144. Cf. Édouard JOURDAIN, *Proudhon: un socialisme libertaire*, Paris, Éditions Michalon, 2009, p. 13 ss.

<sup>2</sup> P.-J. PROUDHON, *Qu'est-ce que la propriété?*, op. cit., p. 310.

<sup>3</sup> P.-J. PROUDHON, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* [1858], vol. VIII-II, *Œuvres Complètes*, Genève/Paris, Slatkine, 1982, p. 423. Cf. também Georges GUY-GRAND, «Introduction», *Pour connaître la pensée de Proudhon*, Paris, Bordas, 1947, p. 82.

faculdade especial da alma, tendo, como o entendimento, as suas noções fundamentais, as suas formas inatas, as suas antecipações, os seus pré-juízos», como também «na experiência quotidiana, as suas induções e analogias, as suas alegrias e dores»<sup>4</sup>. Justiça é, pois, uma lei inscrita no real que rege o conjunto das relações sociais; como tal, é uma lei que pertence ao homem apreender; em seguida, é uma manifestação imanente da consciência, independentemente de qualquer mandamento transcendental.

Deste modo, o problema moral está, na senda de Kant, no âmago do pensamento de Proudhon, desde as primeiras intuições às suas últimas certezas; de facto, este filho da Revolução insiste no primado da consciência que defende por uma exigência *a priori* da razão; consequentemente, a Justiça é «uma noção complexa» e, para a formular, Proudhon tomou de Kant a sua dupla ideia do respeito e da universalidade, tal como havia tomado de Descartes as virtualidades da razão.

Embora admirador de Descartes e Kant, Proudhon recusa-se a imitar os seus «saltos de acrobatas no absoluto»<sup>5</sup>. A posição de Proudhon é a de Kant, com esta diferença: não aboliu, com os postulados da *Razão prática*, as conclusões da *Razão pura*. Então, se a Justiça é «uma faculdade positiva da alma, uma potência da mesma ordem que o amor, superior mesmo ao amor»<sup>6</sup>, ela não é apenas uma noção moral, uma relação concebida pelo entendimento e admitida pela moral; ela é, conforme Proudhon se esforça por mostrar, algo de *real*: «Eis porque dissemos e repetimos tantas vezes que a Justiça não é somente para nós uma *ideia*; que ela é também uma REALIDADE; que é com a condição de ser previa-

<sup>4</sup> *Ib.*, VIII-I, pp. 325-325.

<sup>5</sup> É Proudhon que afirma: «Sabe-se com que salto de acrobata o incomparável Kant, após ter derrubado com a sua *Crítica da razão pura* todas as pretensas demonstrações da existência de Deus, a encontrou na razão prática. Descartes, antes dele, chegara ao mesmo resultado» (*ib.*, VIII-I, p. 322).

Neste sentido, constata: «Kant esforça-se por construir a moral, como a geometria e a lógica, numa concepção *a priori* fora de qualquer empirismo, e não consegue. O seu princípio fundamental, o mandamento absoluto, ou *imperativo categórico*, da Justiça, é um facto de experiência, a que a sua metafísica é impotente para dar a interpretação. O Direito, diz ele, é o acordo da minha liberdade com a liberdade de todos. Daí a sua máxima, imitada de Wolf: *Age em tudo de maneira que a tua acção possa ser tomada como regra geral*. O menor defeito destas proposições é, em vez de definir a Justiça, de colocar o problema. Como obter esse acordo das liberdades? Por virtude de que princípio? Onde poderei saber que a minha acção pode ou não servir de regra geral? E que me importa que ela sirva? Quem me faz esta abstracção?» (*De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, VIII-I, p. 430).

<sup>6</sup> *Ib.*, VIII-II, pp. 254-255.



mente uma realidade que ela pode tornar-se uma ideia; é por isso enfim que o direito e o dever, em suma, a lei moral, se torna obrigatória, constituindo a essência do nosso ser, o que não seria possível se se reduzisse a uma pura ideia»<sup>7</sup>. A Justiça deve ser objectiva ou real, introduzida consequentemente na política e na economia, com incidência na produção e repartição dos bens.

A justiça não é, pois, segundo Proudhon, uma representação sem conteúdo, mas uma forma de prática social; ela reside na relação de igualdade e de reciprocidade: é uma modalidade da acção, esse acto no qual os homens se reconhecem na sua dignidade e igualdade, participando igualmente numa obra colectiva na reciprocidade dos seus interesses<sup>8</sup>. No vocabulário de Proudhon, é um conceito eminentemente sintético, significando quer a imanência do sujeito ao social, quer a interiorização do social pelo sujeito; do mesmo modo que as ideias de número, espaço, tempo, etc., vêm ao indivíduo da experiência e da contemplação do universo, de fora, assim a ideia de Justiça advém-lhe da sociedade, coisa dele distinta, para a formação da qual ele concorre, mas que não é ele»; e esclarece: «a Justiça é, portanto, uma ideia adquirida, não inata; comunicada ao indivíduo pela sociedade. É uma revelação, artigo de fé que se irá desenvolvendo, à medida que a lei social se desvelar aos olhos da alma individual»<sup>9</sup>. Proudhon atribui ainda à justiça uma dinâmica própria, um poder de equilíbrio que se exprime, em particular, no direito. E, do mesmo modo que houve outrora um direito de guerra vigente para os povos conquistados, depois um direito político no qual se fundava o poder governamental, o equilíbrio das forças econó-

<sup>7</sup> P.-J. PROUDHON, «Notes et éclaircissements pour la septième étude», *ib.*, VIII-3, p. 300. Observe-se, logo no 1.º vol., a dimensão semântica dos seguintes títulos: «Réalisme de la Justice: la transcendance et l'immanence» como título do IV capítulo do 1.º Estudo, «Position du problème de la Justice» (*De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, vol. VIII-1, *op. cit.*, pp. 315-345).

<sup>8</sup> Cf. P.-J. PROUDHON, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, VIII-1, *op. cit.*, pp. 223-224.

<sup>9</sup> P.-J. PROUDHON, «Cours d'économie» [Feuillet IV, n.º 109-110], in Pierre HAUBTMANN, *La Philosophie Sociale de P.-J. Proudhon*, Presses Universitaires de Grenoble, 1980, p.113. Apesar de o texto ter sido inédito, ajuda a entender melhor este conceito proudhoniano, onde afirma também que, fora da sociedade, «é (...) matematicamente impossível ao indivíduo adquirir uma ideia nítida e exacta da Justiça: tem apenas o sentimento vago, que se nega a si mesmo, (...)» («Feuillet XV», n.º 71, *ib.*). Deste modo, «nenhuma obrigação pode nascer no homem para com o seu semelhante, fora do grande princípio da existência da realidade, da personalidade do homem colectivo, do qual cada um de nós é parte, órgão e função; em suma, fora do panteísmo social» («Feuillet, IV», n.º 83, *ib.*).

micas deve dar origem a um novo direito, condição de uma democracia igualitária e mutualista.

Atribui-se assim uma função revolucionária à justiça: revela-se como movimento incessante, motor do progresso, princípio prático da *anarquia*; não se compreende, pois, um estado de acabamento da justiça: ela é uma matriz de possibilidades; também o direito jamais poderá ser um sistema fixo: ele consiste precisamente numa revisão constante das relações sociais. A sociedade não tem por escopo realizar uma ordem, mas inventar e criar incessantemente novas relações.

### b) Justiça e Mutualismo

A «paixão da igualdade» – segundo a expressão proudhoniana – não só radica numa revolta precoce contra o escândalo da miséria, mas está em concordância com a exigência científica de que se reclama<sup>10</sup>. Recusando o individualismo, coloca-se sem reservas do lado do indivíduo e ataca vigorosamente o que então se denominava «a comunidade» (isto é, o comunismo). Por outro lado, ele é um dos primeiros a fundamentar o «ser colectivo»; a sua recusa por uma escolha exclusiva, fundada numa presciência dos dramas que se seguiriam, radica numa visão muito original do imperativo da Justiça e da consequente relação indivíduo-sociedade.

O regime de propriedade, para Proudhon, tal como estava organizado, começava a mostrar-se como um anacronismo; se os economistas clássicos estavam convencidos de que a propriedade era uma instituição definitiva, as grandes ideias do século XIX eram as do relativo e de evolução: o regime proprietário era, portanto, um sistema em superação. Ora, é mediante uma interpretação das relações sociais de produção que Proudhon fundamenta a sua crítica ao sistema económico vigente; com efeito, se uma sociedade fosse apenas um agregado de indivíduos isolados, reunidos por uma sequência de contratos privados, a acumulação das riquezas pouco mais poderia suscitar que a indignação do moralista igualitário; porém, a actividade produtiva é um *acto colectivo*, onde os

---

<sup>10</sup> Bernard VOYENNE, «Personnalisme et fédéralisme chez Pierre-Joseph Proudhon», in: Ferdinand Kinsky / Franz KNIPPING (eds.), *Le Fédéralisme Personnaliste aux Sources de l'Europe de Demain*, Baden-Baden, Nonnos Verlagsgesellschaft, 1996, p. 40. Do mesmo autor, Bernard VOYENNE, cf. *Histoire de l'Idée Fédéraliste*, 3 vols., Paris, Presses d'Europe (o vol. II trata do federalismo de Proudhon).

Cf. ainda Acílio da Silva Estanqueiro ROCHA, «Proudhon e o socialismo anterior», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 47 (2) 1991, pp. 349-374.

trabalhadores são os agentes: é a teoria da *força colectiva*<sup>11</sup>, que dá corpo colectivo à convergência de trabalhos particulares; nem a produção resulta duma actividade individual nem a cooperação das tarefas corresponde à mera soma dos trabalhos particulares. Assim, a união organizada e coerente dos esforços individuais origina uma produção que *excede* em muito a simples acumulação numérica das horas de trabalho fornecidas.

Da teoria da *força colectiva*, que torna o labor de cada qual um trabalho social, fonte de toda a propriedade como de todo o capital, Proudhon vai extrair três princípios de acção: primeiro, pelo trabalho, o trabalhador individual adquire, para além do seu salário, um direito de participação e de gestão; depois, pelo seu trabalho colectivo, os grupos de trabalhadores originam um excedente produtivo, fonte de acumulação do trabalho e origem do capital: este é, sejam quais forem as ficções jurídicas, a propriedade do grupo que o produziu; da conjunção destes dois direitos emergem, por um lado, um direito pessoal e privado do trabalhador aos frutos do seu trabalho individual e, por outro, um direito social e colectivo do grupo de trabalhadores aos frutos comuns do seu trabalho, isto é, ao excedente produtivo.

---

<sup>11</sup> Cf. Pierre ANSART, *Sociologie de Proudhon*, Paris, P.U.F., 1967, p. 103. Cf. também G. DUPRAT, *Marx, Proudhon: théorie du conflit social*, Ed. Ophrys, 1973, p.152.

Note-se que a *força colectiva* é aquela que é directamente engendrada pela convergência dos trabalhos, que o proprietário não retribui; apropria-se, pois, do produto que resultou da cooperação dos trabalhadores; estes criam um *valor excedentário*, em relação ao qual nenhuma retribuição é efectuada. A produção, saída do esforço colectivo é, necessariamente, colectiva; o capital acumulado é propriedade social. Parece que estamos a ouvir o grito de Proudhon, «*la propriété c'est le vol*», pela apropriação *privada* duma mais-valia *colectiva*, assegurada pela ficção de um contrato de salário concluído entre indivíduos. Cf. *Qu'est-ce que la propriété?*, *op. cit.*, p. 131 ss. Assim, afirma: Ora, o proprietário retribui cada trabalhador como se este fornecesse apenas uma tarefa individual: «o capitalista, dizem – afirma Proudhon –, pagou as *jornas* dos operários; para ser exacto deve dizer-se que o capitalista pagou tantas vezes *uma jorna* quantos operários empregou diariamente, o que não é de modo nenhum a mesma coisa. Porque essa força imensa que resulta da união e da harmonia dos trabalhadores, da convergência e da simultaneidade dos seus esforços, essa não a pagou» (*Qu'est-ce que la propriété?*, *op. cit.*, p. 215).

Marx valorizou esta dimensão original da crítica proudhoniana da propriedade, como o atesta a seguinte afirmação: «A obra de Proudhon: *Qu'est-ce que la Propriété?* é tão importante para a economia política moderna, como a obra de Sieyès: *Qu'est-ce que le Tiers État?* para a política moderna». KARL MARX / FRIEDRICH ENGELS, *La Sainte Famille* [1845], Paris, Ed. Sociales, 1969, p. 42.



### c) Mutualismo e Federalismo

Por outro lado, a *mutualidade* preconizada por Proudhon<sup>12</sup> não significa apenas qualquer espécie de associação; estas colectividades não existem isoladas: ligam-se entre si as associações, entendem-se fraternalmente, fazem-se mutuamente crédito. Deste modo, *mutualidade* constitui um dos conceitos axiais do pensamento proudhoniano, reflexo do princípio da Justiça, cujo imperativo de reciprocidade importa espelhar na esfera das relações económicas: manifesta-se como equivalência que gera equilíbrios variáveis entre grupos e classes em confronto, enfim, equilíbrio das forças colectivas, como a outra face do federalismo: «a unidade, no direito, é somente assinalada pela promessa que os diversos grupos soberanos fazem entre si: 1.º de mutuamente se governarem a si mesmos (...); 2.º de se protegerem contra o inimigo exterior e contra a tirania do interior; 3.º de se combinarem, no interesse das respectivas explorações e empreendimentos, como também de prestarem assistência uns aos outros nos seus infortúnios (...). Assim, transportado para a esfera política, aquilo a que até agora chamámos mutualismo (...) toma o nome de *federalismo*»<sup>13</sup>; e, como continua em *Capacidade Polí-*

<sup>12</sup> «Há, de facto, mutualidade, quando, numa indústria, todos os trabalhadores, em vez de trabalharem para um empresário, que lhes paga e arrecada o seu produto, resolvem trabalhar uns para os outros e concorrem assim para um produto comum, de que repartem o lucro.

Ora, estendei às Associações trabalhadoras, consideradas como unidades, o princípio de mutualidade, que une os operários de cada grupo, e tereis criado uma forma de civilização que, de todos os pontos de vista, político, económico, estético, diferirá totalmente das anteriores civilizações» (P.-J. PROUDHON, *Manuel du spéculateur à la Bourse*, Paris, Garnier Frères, 1857, 3.ª ed., p. 465).

<sup>13</sup> P.-J. PROUDHON, *De la Capacité Politique des Classes Ouvrières* [1865, póst.], vol. III, *Œuvres Complètes*, Genève/Paris, Slatkine, 1982, p. 198.

Sobre a sua génese, escreve: «A ideia de Federação parece tão antiga na história como as de Monarquia e de Democracia, tão antiga como a própria Autoridade e a Liberdade. Como poderia ser de outra forma? Tudo o que faz emergir sucessivamente na sociedade a lei do Progresso tem as suas raízes na própria natureza. A civilização avança envolvida em seus princípios, precedida e seguida pelo seu cortejo de ideias, que fazem incessantemente a ronda à sua volta. Fundada no contrato, expressão solene da Liberdade, a Federação não podia faltar à chamada. Mais de doze séculos antes de Jesus Cristo, mostra-se nas tribos hebraicas, separadas umas das outras pelos seus vales, mas unidas, como as tribos ismaelitas, por uma espécie de pacto fundada na consanguinidade. Quase imediatamente manifesta-se na Anficionia grega, impotente, é verdade, para abafar as discórdias e prevenir a conquista, ou o que é o mesmo, à absorção unitária, mas testemunha viva do futuro direito das gentes e da Liberdade universal. Não esquecemos as ligas gloriosas dos povos eslavos e germânicos, continuadas até aos nossos dias nas constituições federais da Suíça, da



*tica das Classes Operárias* – a sua última obra – «numa simples sinonímia é-nos dada a revolução completa, política e económica»<sup>14</sup>.

Proudhon pensa que a vida social constitui-se antes de se diferenciar em política; não é o «social» que procede do «político», mas o «político» que procede do «social»: a vida social é primeira; desde que os homens naturalmente se associem, estabelecendo relações constantes, geram condições de solidariedade e formam «grupos naturais»: neste nível não existe ainda nem governo nem Estado e, entretanto, já se desenvolve eficazmente a vida colectiva. Contudo, se a força da colectividade é *originariamente* imanente à sociedade, ela pode ser apropriada e desviada da sua fonte; na verdade, a «força colectiva», sendo uma obra incessantemente recriada, pode ser alienada, arrancada daqueles que são os seus criadores; a política é por relação à vida social o que o capital é por relação ao trabalho: uma alienação da «força colectiva», que se traduz na sujeição e se desenvolve na hierarquização.

O Estado, unitário por definição, impõe centralização política contra a diversidade e a pluralidade social. Ora, o aparelho de Estado deve ceder o lugar à descentralização progressiva pela sua extensão *ao infinito*, através de associações de trabalhadores e das federações dos grupos. Para Proudhon, a sociedade civil, meio de produção e espaço de troca, desenvolve a mudança e a pluralidade dos grupos; o equilíbrio da Justiça é dinâmico, continuamente renovado pelo surgimento de novos antagonismos, mediante o mutualismo económico e o federalismo político. É Proudhon que afirma claramente: «Afirmamos que o capital e o trabalho uma vez identificados, a sociedade subsiste por si e não tem necessidade de governo. Somos, consequentemente, e proclamámo-lo mais de uma vez, *anarquistas*. A *anarquia* é a condição de existência das sociedades adultas como a *hierarquia* é a condição das sociedades primitivas: há progresso incessante, nas sociedades humanas, da hierarquia à anarquia»<sup>15</sup>. O escopo é chegar a uma «anarquia positiva», onde a unidade não anule a diversidade, onde o Estado seja absorvido pela

---

Alemanha, e até nesse império da Áustria formado por tantas nações heterogêneas, mas, faça-se o que se fizer, inseparáveis. É este contrato federal que, constituindo-se pouco a pouco em governo regular, deve pôr fim por todo o lado às contradições do empirismo, eliminar o arbitrário, e fundar num equilíbrio indestrutível a Justiça e a Paz» (P.-J. Proudhon, *Du Principe fédératif* [1863] et *Œuvres diverses sur les problèmes politiques européens*, vol. XV, *Œuvres Complètes*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1958, pp. 332-333).

<sup>14</sup> *Ib.*, p. 198.

<sup>15</sup> P.-J. PROUDHON, *Idée générale de la révolution au XIX<sup>e</sup> siècle* [1851], vol. II, *Œuvres Complètes*, Genève/Paris, Slatkine, 1982, p. 365.

sociedade civil, reduzido a um aparelho mínimo, assegurando apenas funções de coordenação e de animação do conjunto social.

A anarquia funda-se na própria ciência social, no postulado da realidade e autonomia do *ser colectivo*; esta, uma das originalidades de Proudhon. Se as teorias tradicionais concebiam a sociedade como uma entidade abstracta ou uma mera colecção de indivíduos, e não como uma realidade viva, admitiam que a unidade apenas do exterior poderia ser implementada, mediante o suporte político da autoridade; esta, pela alienação total ou parcial das liberdades, obviava à dispersão social. Ora, se a ciência social rejeita essa visão individualista e atomística da sociedade, recusa, por conseguinte, qualquer tipo de autoridade transcendente; desenvolvendo-se por si como «força colectiva», também a sociedade se deve governar por si, subsistindo por um poder imanente: «o poder está imanente na sociedade como a atracção na matéria, como a Justiça no coração do homem». O anarquismo retira, pois, todas as consequências da espontaneidade e autonomia do «social», restituindo-lhe todas as suas potências<sup>16</sup>; deste modo, se é verdade que a acção social ultrapassa a iniciativa individual, somente pela liberdade pessoal ela se pode realizar; a uma maior liberdade dos indivíduos corresponde uma maior autonomia dos grupos sociais.

#### d) Federalismo e Europeísmo

##### d1) *Projectos europeístas precedentes*

Não obstante a originalidade da concepção federalista de Proudhon, a verdade é que antes vários foram os textos alusivos ao tema federal<sup>17</sup>. Provavelmente conhecia o *Grande Desígnio* atribuído a Henrique IV pelo seu ministro Sully, e conhecia igualmente o *Projecto de Paz Perpétua* do Abade de Saint-Pierre. Embora Sully confira geralmente à organização internacional, que se propunha criar, o nome de «República Cristã», o termo confederação encontra-se aí expressamente referido por várias vezes (que invoca, aliás, o exemplo dos cantões suíços). Se o termo «federação» não surge no célebre *Projecto de Paz Perpétua* (1713) do

<sup>16</sup> P. ANSART, *Marx et l'anarchisme*, Paris, P.U.F., 1969, pp. 257-258.

<sup>17</sup> Sobre tais «Projectos», cf. Acílio da Silva Estanqueiro ROCHA, «Filosofia e Ideia de Europa», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58 (2) 2002, pp. 223-254. Cf., também, *ib.*, «La question de la paix dans le cosmopolitisme des Lumières», in W. WEGA, G. Ferrandi, M. Malaguti et G. Volpe, *La Philosophie de la Paix*, tome I, Paris, Vrin, 2002, pp. 241-253.

Abade de Saint-Pierre, a União aí proposta apresenta já alguns indícios federativos; a União poderá intervir nas questões internas, para que se mantenha a forma política fundamental, isto é, para socorrer prontamente os Príncipes nas monarquias e os magistrados nas Repúblicas contra os rebeldes; ela poderia ainda designar os sucessores dos Príncipes que morrerem sem deixar sucessão; como um Super-Estado, seria governada por um *Senado*, investido do tríptico poder legislativo, executivo e judicial.

*Para a Paz Perpétua* (1795) de Kant, cuja tradução francesa apareceu em 1853, terá sugerido a Proudhon ideias menos radicais mas mais solidamente fundadas que as do Abade. Kant recusa qualquer ingerência de um Estado na vida interna de outro; qualquer sociedade racional deve ser inviolável como as pessoas que a compõem; e a guerra, que foi uma necessidade para os povos ainda no estado de natureza, pode e deve ser eliminada pela ascensão da humanidade ao estado civil, isto é, ao reino do direito, fundado, também ele, na livre vontade dos contraentes. Paralelamente ao direito civil, o «direito das gentes deve estar fundado numa federação de Estados livres»; e ele precisa que a «constituição civil de cada Estado deve ser republicana». Tais princípios, Proudhon fê-los seus, mas ignoramos o que possa dever ao filósofo de Königsberg.

Sem dúvida que o escrito de Saint-Simon, intitulado *Da Reorganização da Sociedade Europeia* (1814), teve maior eco em Proudhon do que este possa reconhecer. O que Proudhon descobre, após o fracasso da revolução de 1848, depois da substituição histórica de respostas políticas às reivindicações económicas, é a importância dos sistemas políticos, o peso das relações internacionais e, portanto, a urgência do movimento social possuir um projecto político.

Ora, segundo Proudhon, a tendência centralizadora do Estado em absorver quer a espontaneidade da vida social quer o dinamismo da sociedade económica deve ser contrariada, subalternizando os obstáculos burocráticos e o ímpeto desigualitário do poder aos focos de irradiação da vida colectiva; com efeito, o Estado tende sempre a afirmar a desigualdade dos indivíduos para concentrar e reforçar a autoridade; apenas detenha alguma porção de poder na sociedade, vira-se contra esta, dominando as suas energias colectivas. O fim da revolução não é descobrir novas formas de autoridade ou estabelecer novas dependências da liberdade individual; em lugar de submeter as liberdades ao Estado, é este que deve ser subordinado.



## d2) Uma «dialéctica negativa»

Neste sentido, pôr o problema político é encontrar a dialéctica fundamental da autoridade e da liberdade. «A ordem política repousa fundamentalmente em dois princípios contrários, a AUTORIDADE e a Liberdade: (...) este, tendo como corolário a razão livre, aquele, a fé que obedece (...): estes dois princípios formam, por assim dizer, um par, cujos dois termos, indissoluvelmente ligados um ao outro, são contudo irreductíveis um ao outro, e permanecem, seja o que fizermos, em luta perpétua. (...) Então, onde me propus chegar, ao rebater aquele lugar-comum? Vou dizê-lo: é que todas as organizações políticas, todos os sistemas de governo, incluindo a federação, podem resumir-se nesta fórmula, o *Equilíbrio da autoridade pela liberdade, e vice-versa*»<sup>18</sup>. De facto, cada iniciativa ou cada liberdade não controladas, ameaçam o Estado, e tendem a traçar limites à sua acção; perante isto, o poder político busca retomar o controlo do que tende a escapar-se-lhe, reforçando o ímpeto de centralização que tende incessantemente a invadir todos os interstícios da vida social.

Ao invés de Hegel, para Proudhon, a *dialéctica negativa* que enforma o federalismo permite que as oposições não sejam bloqueadas pela síntese. No essencial, ele rompe com o hegelianismo ao menos em duas perspectivas: se reconhece com Hegel que o antagonismo é a lei da vida, afasta-se dele, afirmando que os termos antinómicos não se sucedem, mas coexistem no tempo; depois, esses termos não são superáveis num terceiro termo. Segundo Proudhon, ao forçar a escolha entre dimensões insolúveis da vida, como a liberdade e a igualdade, a diversidade e a unidade, a operação da síntese hegeliana é de natureza absolutista. Esta crítica leva-o a completar a sua dialéctica por um terceiro termo coexistente – o *equilíbrio* entre as antinomias; este último, sendo dinâmico, constituído por uma tensão entre os dois primeiros, coexiste necessariamente com eles e encerra um valor moral próprio – a *justiça*: «a Justiça é em si a balança das antinomias, isto é, a redução ao equilíbrio das forças em luta, a *equação*, em suma, de suas pretensões»<sup>19</sup>, fundada na igualdade de dignidade das pessoas em virtude da sua razão».

<sup>18</sup> P.-J. Proudhon, *Du principe fédératif et œuvres diverses sur les problèmes politiques européens* [1863], vol. XV, *Œuvres Complètes*, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1959, pp. 271-272. Tr. port., *Do princípio federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução*, Lisboa, Edições Colibri, 1996, p. 40.

Mantemos a grafia de Proudhon (quanto a maiúsculas e itálicos).

<sup>19</sup> Carta de 30 de Dezembro de 1861 a Langlois, in P.-J. Proudhon, *Correspondance de P.-J. Proudhon*, Genève, Slatkine Reprints, 1971, vol. XI, p. 308.



A dialéctica de Proudhon conduz à visão dessa totalidade na qual todas as qualidades irreduzíveis, todos os antagonismos se conservam, e que apenas subsiste pelo seu equilíbrio: a unidade é inteiramente equivalente à variedade dos membros. O balanceamento das antinomias está, pois, profundamente ligado à sua teoria da «totalidade não hierárquica», que, durante toda a sua carreira, foi o fundamento do seu sistema<sup>20</sup>.

Note-se que a concepção da dialéctica, como via ascendente para a intuição de uma totalidade de elementos irreduzíveis, tem a sua tradição filosófica própria. Os gérmes estão em Platão e Plotino, em Leibniz o primeiro desenvolvimento, o coroamento no Fichte do último período e no seu aluno Christian Krause. É especialmente a dialéctica de Fichte e de Krause<sup>21</sup> que o estudo de Proudhon recorda: ambos tiveram a mesma concepção de totalidade, ambos aplicaram, como ele, o seu método de preferência à análise do mundo moral reconhecido como autónomo, ambos se ativeram à análise ascendente, indo de baixo para cima (contrariamente ao movimento descendente característico da dialéctica hegeliana).

Proudhon não esconde as suas simpatias com Leibniz, apesar das críticas que lhe dirige; sublinha que a concepção leibniziana da ordem universal das mónadas espontâneas e irreduzíveis é, no fundo, contrária ao seu optimismo da harmonia pré-estabelecida. Segundo Proudhon, o que falta no pan-harmonismo de Leibniz é sobretudo o desenvolvimento consequente das antinomias contraditórias. Foi em Kant que Proudhon apreendeu a teoria das antinomias, que leu entre 1839-1840, «todos os dias»<sup>22</sup>, a quem cita em todas as suas obras filosóficas com o maior respeito e que proclama como o fundador da dialéctica.

É igualmente de Kant que Proudhon aprendeu a teoria da dignidade moral das pessoas humanas, como valores em si; mas, desde o início, Kant não satisfazia Proudhon pelo carácter abstracto do seu idealismo, pela ausência do ponto de vista *ideo-realista*<sup>23</sup>, pelo seu individualismo e nominalismo relativamente ao ser social.

<sup>20</sup> Cf. Georges GURVITCH, *L'Idée du Droit Social*, Paris, Lib. du Recueil Sirey, 1931, p. 333.

<sup>21</sup> Sobre Krause, cf. Acílio da Silva Estanqueiro ROCHA, «Pensar Krause hoje, ou pensar radicalmente a humanidade», in: *O krausismo em Portugal*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2001, pp. 9-35.

<sup>22</sup> Cf. Carta a Pérennès (16 Dezembro 1839) e Carta a Bergmann (10 Novembro 1840), in P.-J. PROUDHON, *Correspondance de P.-J. Proudhon*, op. cit., vol. I, pp. 163 e 248, respectivamente.

<sup>23</sup> O termo de *ideo-realismo* foi criado por J.-G. Fichte e retomado por Christian Krause, sendo provável que Proudhon o tenha retomado dos krausistas franceses. Cf. G. GURVITCH, *L'Idée du Droit Social*, op. cit., p.335 (nota 6) e pp. 336 ss.

De certo modo, a *síntese hegeliana* é governamental: «é anterior e superior aos termos que une» e conduz Hegel «à prepotência do Estado» e ao «restabelecimento da autoridade»<sup>24</sup>. Então, a antinomia não se resolve; está aí o vício fundamental de toda a filosofia hegeliana. Ora, os dois termos de que se compõe balançam-se, num ritmo necessariamente «dualista ou binário»<sup>25</sup>, como termos antinômicos; neste sentido, é na tensão entre o uno e o múltiplo que culmina o pensamento proudhoniano. Diversamente de Hegel, o que seduz Proudhon é o *federalismo*, isto é, a eliminação da razão de Estado; conseqüentemente, pretende-se a limitação do poder central por meio dos poderes particulares e das agrupações locais. A federação caracteriza-se pela autonomia dos elementos associados, pela descentralização, pela revitalização de múltiplos grupos autônomos; se com a revolução apenas se transferir a propriedade dos indivíduos para o Estado, evitando a sujeição ao poder do proprietário, fica-se submetido ao poder dum ser colectivo anónimo; é por isso, que, segundo Proudhon, «o comunismo reproduz todas as contradições do capitalismo»<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> P.-J. PROUDHON, *La pornocratie, ou les femmes dans les temps modernes* (Œuvres posthumes, ed. Lacroix, 1875); cf. cit. in G. GURVITCH, *Dialectique et sociologie*, Paris, Flammarion, 1962, p.131.

<sup>25</sup> P.-J. PROUDHON, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, vol. VIII-1, op. cit., p. 210. Escreveu também: «A fórmula hegeliana só é uma tríade pelo bel-prazer ou pelo erro do Mestre, que conta três termos aí onde verdadeiramente só existem dois, e que não viu que a antinomia nunca se resolve, mas que ela indica uma oscilação ou antagonismo susceptível apenas de equilíbrio. Deste único ponto de vista, o sistema de Hegel será inteiramente para refazer» (*De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, vol. VIII-1, Genebra/Paris, Slatkine, 1982, p. 211, nota).

<sup>26</sup> Deste modo se compreende a ruptura Marx/Proudhon e as discussões que conduziram Marx a responder com o livro *Miséria da Filosofia* (1847) à obra de Proudhon *O Sistema das Contradições Económicas ou Filosofia da Miséria* (1846). Proudhon, em 17 de Maio de 1846, escrevia a Marx: «(...) depois de termos demolido todos os dogmatismos *a priori*, não sonhemos mais, nós, em doutrinar o povo; (...) dêmos ao mundo o exemplo duma tolerância sábia e previdente, mas, porque estamos à frente dum movimento, não nos tornemos os chefes duma nova intolerância, não nos apresentemos como apóstolos de uma nova religião, mesmo que seja a religião da lógica, a religião da razão» (P.-J. PROUDHON, *Lettre de Proudhon a Marx*, Lyon, 17 de Maio de 1846, *Œuvres Complètes*, vol. VII, Genève/Paris, Slatkine, 1982, p. 435). É Proudhon que afirma que «a propriedade significa a opressão dos fracos pelos fortes, mas o comunismo significa a opressão dos fortes pelos fracos». Marx não o podia aqui compreender: «Ele [Proudhon] quer ser a síntese, e é um erro composto. Ele quer planar como homem de ciência acima dos burgueses e dos proletários; é apenas o pequeno burguês, bamboaleado constantemente entre o capital e o trabalho, entre a economia política e o comunismo (...)» (K. MARX, *Misère de la Philosophie*, Paris, A. Costes Ed., 1950, p. 150).

Nesta base assenta a arquitectura socialista proudhoniana da nova cidade: será certamente o *federalismo*, como nova etapa da evolução histórica, que impossibilitará que os trabalhadores sejam aglutinados ou esmagados pelo Estado, perdidos na imensidão da sociedade desigualitária, como insignificantes peças minúsculas e sem poder. De novo o método dialéctico se revela: são os jogos de equilíbrio que vivificam a espontaneidade e o pluralismo social; as tendências expansivas de uns grupos são sustidas pela autonomia de outros. O Estado não pode substituir-se às forças económicas e produtivas para a execução dos trabalhos; o seu múnus é antes o de criação de iniciativas e de projectos: como refere na sua obra *Da Justiça* (1858), «o federalismo é a forma política da humanidade»<sup>27</sup>.

### d3) O «contrato federativo»

Segue-se, pois, como escreveu Proudhon, que «o que faz a essência e o carácter do contrato federativo, (...) é que neste sistema os contraentes (...), não somente se obrigam sinalagmática e comutativamente uns para com os outros, eles reservam-se individualmente, ao formar o pacto, mais direitos, liberdade, autoridade, propriedade, do que o que abandonam»<sup>28</sup>. O poder central, despojado do autoritarismo estranho à vida social, torna-se então órgão de coordenação dos interesses locais e das diversas federações. O contrato político radica nas bases, desde o cidadão até aos Estados, passando pelas comunas e as regiões: «FEDERAÇÃO, do latim *foedus*, genitivo *foederis*, isto é, pacto, contrato, tratado, convenção, aliança, etc., é uma convenção pela qual um ou vários chefes de família, uma ou várias comunas, um ou vários grupos de comunas ou Estados, se obrigam recíproca e igualmente uns para com os outros, para um ou vários objectivos particulares, cuja carga incumbe especialmente então e exclusivamente aos delegados da federação»<sup>29</sup>. Numa federação, «a ordem política é uma hierarquia invertida», na qual as acções e as decisões pertencem aos cidadãos e às comunidades; nesta

<sup>27</sup> P.-J. PROUDHON, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, vol. VIII-II, p. 288.

<sup>28</sup> P.-J. PROUDHON, *Du principe fédératif*, op. cit., p. 319; tr., p. 66. Afirma, mais adiante, que «o contrato social por excelência era um contrato de federação, que definimos nestes termos: um contrato sinalagmático e comutativo, para um ou mais objectos determinados, mas cuja condição essencial é que os contraentes se reservem sempre uma parte de soberania e de acção maior que aquela que abandonam» (ib., p. 324; tr., p. 70).

<sup>29</sup> Ib., p. 318; tr., p. 66.



«hierarquia invertida», a federação deve assentar na autonomia municipal, detendo as comunas o máximo da sua liberdade.

Na verdade, é uma tese proudhoniana que o Estado, para se manter, não cessa de se apropriar da força social – como o capitalista da força colectiva na função produtiva – e absorve em si o que de facto pertence à sociedade criadora. A centralização estatal é «expansiva, invasora» por natureza, e as suas «atribuições crescem continuamente em prejuízo da iniciativa individual, corporativa, comunal e social». Por isso, o mutualismo económico e social deverá ter o seu complemento e a sua confirmação num regime político anti-centralizado e confederal. Daí que «só o contrato de federação, cuja essência é reservar sempre mais aos cidadãos que ao Estado, mais às autoridades municipais e provinciais que à autoridade central, podia pôr-nos no caminho da verdade»<sup>30</sup>. As condições da federação são mesmo a liberdade interna de grupos ou nações, a liberdade e descentralização administrativa, realizando o ideal federativo – qual série de círculos concêntricos onde cada colectividade desenvolve uma função autónoma.

Proudhon preconiza, então, o modelo duma sociedade plural em que a comuna seria o fundamento e a confederação o topo; as comunas deveriam possuir uma larga autonomia, com poder para organizar a vida quotidiana; as províncias deveriam constituir zonas de autonomia, detendo o seu modo de representação e gerindo as suas trocas com as outras províncias, confederais ou exteriores. Assim, os antigos Estados desapareceriam para dar lugar a um escalão nacional de consulta e de informação; as províncias conservariam mesmo o direito de se retirar da Confederação quando quisessem. Como afirma, «todo o mistério consiste em distribuir a nação em províncias independentes, soberanas, ou que pelo menos, administrando-se a si mesmas, disponham duma força, duma iniciativa e duma influência suficientes, e em fazê-las garantir umas pelas outras»<sup>31</sup>. Constitucionalmente, o Estado proudhoniano é,

<sup>30</sup> *Ib.*, pp. 319, 326; tr., pp. 71-72. Como escreve ainda, «numa sociedade livre, a função do Estado ou Governo é, por excelência, uma função de legislação, de instituição, de criação, de inauguração, de instalação; é, o menos possível, uma função de execução» (*ib.*, p. 326; tr., p. 72 ). O sistema federativo traduzia, para Proudhon, as possibilidades de equilíbrio entre a unidade da sociedade global e a diversidade dos grupos locais, a convergência entre o universalismo e o individualismo; daí que «o século XX abrirá a era das federações, ou a humanidade recomeçará um purgatório de mil anos» (*ib.*, pp. 355-356; tr. p. 90). É, neste sentido, que afirma: «Quem diz liberdade, diz federação, ou não diz nada. Quem diz república, diz federação, ou não diz nada. Quem diz socialismo, diz federação, ou novamente não diz nada» (*ib.*, p. 383; tr., p. 106).

<sup>31</sup> *Ib.*, pp. 351-352; tr., p. 87.



pois, formado por órgãos de base correspondentes aos grupos naturais<sup>32</sup> e os órgãos federais<sup>33</sup> configuram a culminância federativa.

## II. O FEDERALISMO PROUDHONIANO E A UNIÃO EUROPEIA

A análise proudhoniana do federalismo, tão essencial ela foi, inquirendo desde os fundamentos à imprescindibilidade do imperativo federalista, aos problemas vários que se colocam e a que pretende responder, à configuração federal que delineia, que se torna inevitável interrogarmo-nos sobre alguns dos liames que possa sugerir alguma relação com o processo de integração europeia. No essencial, há no espírito do federalismo proudhoniano, mais que na letra, intuições profundas que nos ajudam a avançar nesta via: a sua análise estimula a reflexão e abre pistas de análise, sendo especialmente relevante mais nessas dimensões que propriamente nas respostas para os nossos problemas; aliás, não se poderia exigir de um pensador do século XIX que respondesse a questões do nosso tempo. No entanto, a muitas das interrogações de Proudhon não encontrámos ainda, no século XXI, as respostas adequadas.

---

<sup>32</sup> Os *órgãos de base* serão territoriais ou funcionais: os *órgãos de base territoriais* serão constituídos pelas comunas, os cantões, os distritos, as províncias ou regiões, que se auto-administram, dotados de conselhos, de governos e de administrações autónomas, por relação à anterioridade federal. É assim que Proudhon pede a abolição da instituição prefetorial, e critica a divisão por departamentos. Preconiza a divisão da França em doze regiões independentes inspiradas nas antigas províncias (Normandia, Flandres, Lorena, Alsácia, Borgonha, Auvérnia, Touraine, Dauphiné, Provença, Languedoc, Aquitânia, Bretanha, e respectivas capitais regionais: Rouen, Lille, Metz, Estrasburgo, Dijon, Clermont, Orléans, Lião, Marselha, Toulouse, Bordéus, Nantes). Cada província tem um poder legislativo nomeado pelo povo, mais a universidade, organização do trabalho, banco central, bolsa... (P.-J. PROUDHON, *La guerre et la paix*, vol. VI, *Œuvres Complètes*, Genève/Paris, Slatkine, 1982, Livre IV, ch. X, p. 419). «Paris de capital, torna-se cidade federal» (*Du principe fédérative*, op. cit., p. 550; tr., p. 208).

Os *órgãos de base funcionais* são constituídos por oficinas, conselhos operários, grupos de agricultores, associações industriais e agrícolas, sindicatos, «serviços públicos locais autónomos» (como as escolas e universidades e os tribunais).

<sup>33</sup> Os *órgãos federais*, ou *órgãos centralizados*, são constituídos por federação ou delegações sucessivas a partir dos *órgãos de base*; aí, o *poder legislativo central* é assegurado por um Parlamento federal composto, parece, por uma *Câmara das regiões*, com tantos deputados quantas as soberanias provinciais, e por uma *Câmara das profissões*, oriunda do voto dos cidadãos por categorias ou funções; o *poder executivo* ou administrativo é distribuído segundo as «funções de utilidade pública», que dariam utilidade a outros tantos ministérios (agricultura, indústria, comércio, finanças, relações exteriores).

### a) O escopo primordial: a paz

Segundo Proudhon, somente a federação é a via para uma expressão supranacional da democracia: é por ela que se realiza o princípio de justiça, isto é, a soberania como imanente ao povo; somente ela maximiza a liberdade e minimiza a autoridade mediante um sistema contratual, que perfaz esse equilíbrio entre liberdade e autoridade, cuja iniciativa pertence mais à base que ao cimo da pirâmide social. É assim que, para Proudhon, somente por esta via Europa conseguiria a paz e o bem-estar.

Para que tal desígnio se realize, sustém que uma «Confederação universal» é, como tal, contraditória; não deveria reunir agrupamentos demasiado vastos: «A Europa seria ainda muito grande para uma confederação única: só poderia formar uma confederação de confederações. (...) Então toda a nacionalidade regressaria à liberdade; então realizar-se-ia a ideia de um equilíbrio europeu, previsto por todos os publicistas e homens de Estado, mas impossível de obter com grandes potências de constituições unitárias»<sup>34</sup>. Adverte, contudo, que, ou o federalismo se institui, e com ele uma ordem internacional pacífica, ou a centralização política permanece, baseada no capitalismo ou no comunismo, e as guerras mundiais voltarão; assim julgou Proudhon a tragédia do final do século XIX, que preparava as guerras mundiais do século XX: «O século XX abrirá a era das federações, ou a humanidade recomeçará um purgatório de mil anos»<sup>35</sup>. Como ressoam hoje, com impacto, estas palavras de Proudhon, ao mesmo tempo solenes e simples, mas tragicamente premonitórias.

No entanto, Proudhon reconstruiu o Estado no seu esquema federalista, mas partindo do económico: trata-se de aplicar ao domínio político o princípio económico da mutualidade. Recordemos o enfoque saint-simoniano do «fim do político», isto é, do sonho que influenciou todo o século XIX, em que a administração das coisas substituiria o governo dos homens<sup>36</sup>. Essa é uma representação da ordem social e

<sup>34</sup> P.-J. PROUDHON, *Du principe fédératif*, op. cit., pp. 335-336; tr., p. 78.

<sup>35</sup> *Ib.*, pp. 355-356; tr., p. 90.

<sup>36</sup> A expressão encontra-se no *Plano dos Trabalhos Científicos Necessários para Reorganizar a Sociedade*, publicado em Maio de 1822 por Auguste COMTE, em que este era ainda secretário de Saint-Simon. Com vista a definir o que seria a política científica ou positiva, escrevia aí: «Nesta política, a espécie humana é encarada como sujeita a uma lei natural de desenvolvimento, que é susceptível de ser determinada pela observação, e que prescreve, para cada época, da maneira o menos equívoca, a acção política que pode ser exercida. O arbitrário cessa necessariamente. O governo das coisas substitui o dos homens»

humana comum ao optimismo tecnocrático do socialista Saint-Simon, ou do cientismo positivista de Augusto Comte, ou ainda da fase de optimismo da anarquia de Proudhon, como também no que se refere à ideologia marxista de uma desapareição do Estado. Estão aí igualmente as raízes ideológicas comuns com o anti-voluntarismo dos neoliberais que assenta na ordem espontânea do mercado.

Todos têm em comum uma desvalorização da função positiva e incontornável da política, quando olvidam a necessária interdependência entre o económico e o político. Neste contexto, a política aparece como instrumento de igualdade, ao contrário da economia que é um instrumento de divisão do trabalho e portanto de formas de desigualdade. Por isso mesmo o político é lugar de afrontamentos e conflitos; contrapõe-se assim à economia, desempenhando a função de regulação das relações sociais no sentido de que os problemas não são resolvidos completamente pelo mercado (bens, trabalho, capitais) sem ter globalmente em conta o nível da sociedade.

Ora, o itinerário pragmático dos fundadores da Comunidade Económica Europeia apoiou-se na interdependência económica para reforçar em seguida a interdependência política. Recordem-se as expressões de Robert Schuman, em 19 de Maio de 1950: «solidariedade de facto», «solidariedade de produção», «disposição em comum de produções de base»; e tudo estava explicitamente orientado à futura «Federação Europeia». Para os pais da Europa, tratava-se de sulcar o caminho inverso do Memorando Briand: em vez de se basear na «subordinação geral do problema económico ao problema político», parecia necessário partir de realizações económicas parciais e concretas. Aliás, o fracasso da Comunidade Europeia da Defesa veio depois mostrar como eram fundados esses receios; nem a questão dos valores comuns nem a dos interesses nacionais e da soberania dos Estados podiam ser abordados de frente e explicitamente sem incorrer num fracasso. Ora, já antes Proudhon, numa primeira fase, subvalorizava a incidência dos afrontamentos políticos: a organização mutualista da sociedade estabeleceria o vínculo social mais robusto, isto é, aquele que resistiria mais aos conflitos entre os homens, e afirmava: «a unidade constitui-se invisível, impalpável, permeável em todos os sentidos à liberdade, como o ar atravessado pelo pássaro e que

---

(Paris, Éd. Aubier-Montaigne, 1970, p. 126). Recorde-se que é por esta mesma fórmula que Engels, depois Lenine, define o desaparecimento do Estado na sociedade comunista (cf. *Anti-Dühring*, cit. por Lenine n' *O Estado e a Revolução*, cap. I, §4). Cf. Patrice ROLLAND, «La théorie proudhonienne du fédéralisme et l'Europe d'aujourd'hui», *Raison Présente*, n.º 114, 1995, p. 80, nota 38.



o faz viver e o mantém»<sup>37</sup>. Tudo se passa como se a prioridade fosse conferida à regulação económica da sociedade sobre a regulação política.

No caso da então «Comunidade Económica Europeia», depois a «União Europeia», é necessário ter em conta o enorme peso histórico e a antiguidade dos Estados da Europa, muitos deles com uma longa história plurissecular, carregados de múltiplas tradições e transportando consigo uma diversidade de culturas. Por isso mesmo, no processo de integração europeia, a União Europeia, ao franquear um passo, inicia um outro; ao concluir *andamentos*, intercala *intermezzi*, uma ou outra vez parecendo prostrada em grave crise, como a que actualmente vive. A União Europeia, história de histórias, é sempre o «começo de um começo»; não há, pois, União Europeia sem *processo*: não se entende mesmo a União Europeia sem ver nela um «ente político mutante», onde a integração política se faz mais lentamente que a integração económica. Ao invés dos Estados Unidos, o federalismo europeu é *novo* mas atípico, um género de «federalismo invertido», desconhecido na história política dos povos, que não foi desencadeado desde logo por via política (como o americano), mas que se foi processando passo a passo, segundo um sistema *dual*, em que uma decisiva instância intergovernamental coexiste com uma progressiva instância supranacional: essa a essência do «método comunitário, em que a denominação *neofederalista* realçará melhor a singularidade.

Desse modo se entende melhor que Europa viva mergulhada numa espécie de «crise existencial», não tendo propriamente razões de fundo para isso; em rigor, o processo de construção europeia é um processo de êxito e de grande dinamismo nas suas seis décadas de história. E os problemas que temos na Europa seriam consideravelmente maiores se não existisse esta União: estaríamos com certeza bem piores na ausência destes instrumentos comunitários de coordenação de vontades e de cooperação, fortemente institucionalizada. Há que recordar a proclamação de Jean Monnet: «Podemos naturalmente deixar as coisas como elas estão, mas se não fizermos nada, o destino encarregar-se-á de decidir contra nós as nossas dificuldades».

### b) Europa, entre a unidade e a diversidade

Todavia, uma identidade puramente económica parece ser uma identidade fraca; o «grande mercado» não é suficiente para caracterizar

---

<sup>37</sup> P.-J. PROUDHON, *De la capacité politique des classes ouvrières*, op.cit., p. 203. Cf. estas interessantes considerações em P. ROLLAND, op. cit., pp. 66-67, 73-74.



a Europa, sobretudo num momento em que a tendência é para a abertura mundial das trocas. A União Europeia corre o risco de pouco se diferenciar do exterior se apenas se distinguir por essa singularidade. Recorde-se que a primazia dada nos anos da fundação da Comunidade Europeia ao económico foi apenas vista por Monnet e Schuman como uma etapa de construção da federação europeia. Não se trata simplesmente de criar instituições políticas, aliás já estabelecidas, mas de promover uma identidade europeia, isto é, um sentimento de pertença comum, de um destino em comum, de uma cidadania<sup>38</sup>. Ora, desde os anos sessenta, em especial no último quartel do século XX, desenvolveu-se nas democracias liberais um movimento de afirmação identitária sem precedentes, que se traduziu quer no esforço de preservação das singularidades culturais quer por uma busca de legitimidade das reivindicações de minorias nacionais. Proudhon é não somente um dos primeiros a abordar tão explicitamente os elos entre diversidade e solidariedade, mas é-o também na concepção do federalismo como um pensamento do equilíbrio entre unidade e diversidade<sup>39</sup>. Não poderemos querer encontrar num autor do século XIX soluções prontas para o nosso tempo. Importa, pois, a partir do contexto das interrogações e respostas de Proudhon, avaliar em que medida as bases e proposições do seu federalismo podem contribuir para esses nossos problemas de índole supranacional.

Proudhon afirma: «A liberdade existe de dois modos: simples, é a do bárbaro, do próprio civilizado, enquanto apenas reconhece como lei, *cada um por si*; composta, quando ela supõe, para a sua existência, o concurso de duas ou várias liberdades. Do ponto de vista bárbaro, liberdade é sinónimo de isolamento (...). Do ponto de vista social, liberdade e solidariedade são termos idênticos: a liberdade de cada um encontra na liberdade do outro, não mais um limite, como na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1793, mas um auxiliar: o homem mais livre é aquele que tem mais relações com o seu semelhante»<sup>40</sup>.

O autor defende a liberdade como capacidade das comunidades históricas afirmarem as suas diferenças perante as pressões uniformizadoras, sendo que o sistema federativo favorece o pluralismo de identidades, a liberdade de circulação, e mesmo uma cidadania plural: «Um dia virá em que a nacionalidade cessará de ser exclusiva; em que será

<sup>38</sup> Cf. P. ROLLAND, *op. cit.*, pp. 74-75.

<sup>39</sup> Cf. Dimitrios KARMIS, «Pourquoi lire Proudhon aujourd'hui? Le fédéralisme et le défi de la solidarité dans les sociétés divisées», *Politique et Sociétés*, 21 (1) 2002, p. 44.

<sup>40</sup> P.-J. PROUDHON, *Les confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la révolution de février* [1849], vol. VII, *Œuvres Complètes*, Genève/Paris, Slatkine, 1982, p. 249.

permitido a qualquer indivíduo, viajando para seu prazer ou para tratar dos seus assuntos, tornar-se cidadão de várias pátrias; em que, para entrar num grupo político, em lugar de cinco anos de residência e de um acto solene das Câmaras, exigir-se-á apenas o facto de habitação e a declaração do impetrante»<sup>41</sup>. Esta uma das proposições proudhonianas que vai mais além que a actual adopção de uma «cidadania europeia», que, tal como definida no Tratado de Maastricht, está ainda completamente absorvida pelo critério de pertença à nacionalidade de um Estado-membro, portanto mais uma cidadania de sobreposição, complementar à cidadania nacional.

Nas condições actuais de célere e forte globalização, podemos-nos interrogar se a perspectiva do «grande mercado» ou do «mercado comum» são suficientes para uma identidade europeia suficiente e sobretudo mobilizadora. Como o expressou Jacques Delors, «tal como não ficamos amorosos com uma taxa de crescimento, não nos apaixonamos hoje pelo grande mercado, pela União económica e monetária, nem mesmo pela ordem mundial. Ora, sem poder, a Europa não poderá ser generosa»<sup>42</sup>.

Isto leva-nos a pôr algumas questões: importa desde logo inquirir em que consiste a identidade europeia que permita basear a sua unidade. Que é que faz os homens das nações europeias sentirem-se europeus? A questão não é vã, porque para Proudhon a entidade à qual ele se identifica é infra-estadual: a província. Para ele, a Europa não é essencialmente mais que uma estrutura federal destinada a assegurar a paz nesta região do globo e no mundo.

Assim, na Europa de Proudhon, como na de hoje, podemos-nos interrogar se a potência de unificação operada pela economia e o mercado não poderá conduzir a um apagamento das diversidades e das diferenças; neste ponto, a percepção económica proudhoniana mostra-se provavelmente demasiado idealista e abstracta. Todavia, o federalismo é sempre uma aposta numa unidade com a preservação da maior diversidade possível: num certo sentido, é a recusa de um super-Estado europeu. É evidente que, em Proudhon, divisa-se um grande cuidado em respeitar a diversidade: as diferenças resultam da liberdade individual; a sua visão, que se apoia na evidência racional da interdependência económica (as

---

<sup>41</sup> P.-J. PROUDHON, *La fédération et l'unité en Italie*, in *Id.*, *Du principe fédératif et œuvres diverses sur les problèmes politiques européens*, vol. XV, *Œuvres Complètes*, op. cit., p. 177.

<sup>42</sup> Jacques DELORS, «Préface: Pour une nouvelle citoyenneté», in Joseph ROVAN, *Citoyen d'Europe: comment le devenir? Les devoirs avant les droits*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 8.

trocas valem mais que os conflitos), tende a minimizar ou em considerar como arcaicos os conflitos políticos oriundos das diferenças culturais (as «guerras de religião»)<sup>43</sup>. Ora, o cosmopolitismo europeu tende a superar a incapacidade dos Estados-nações em equilibrar as forças do mercado e em dominar os actuais efeitos da globalização.

Por outro lado, como dizíamos, um dos problemas actuais da Europa é saber o que faz a sua unidade e como conciliar esta com a preservação da diversidade herdada da história. Já notámos que parece observar-se, quer em Proudhon quer nos fundadores da Comunidade Europeia, uma comum prioridade saint-simoniana da economia; com efeito, Proudhon parte de um modelo único que generaliza ao conjunto da sociedade: a interdependência económica derivada da divisão do trabalho; é esta que se torna o modelo do verdadeiro vínculo social.

Já o próprio Kant se havia decidido por uma «Liga de paz» (*Friedensbund*), abandonando a ideia de um «Estado mundial» (*Weltstaat*), para defender em 1795, uma federação de Estados livres; se um Estado mundial seria uma solução para os conflitos, seria uma ameaça para as liberdades: da «ideia positiva duma república mundial» resultaria então o equivalente *negativo* de uma *aliança* permanente<sup>44</sup> – qual federação de Estados livres, soberanos e iguais – que asseguraria a paz preservando quer a liberdade quer a diversidade dos povos. Em consequência, Kant substitui a ideia dum Estado universal, positiva mas impraticável, pela ideia duma federação de povos livres, esta já realizável graças a uma espécie de processo de *atração* em torno de um núcleo. A diversidade de Estados torna-se o pressuposto da concepção kantiana: evita a uniformização dos povos e a anulação das diferenças culturais, com o que só se alcançaria a «paz dos cemitérios»<sup>45</sup>. Se Kant, em 1795, se tornou especialmente sensível à idiossincracia dos povos e à singularidade das nações, essa posição desenvolve-se na *Antropologia* (1798), onde se detém em longos desenvolvimentos sobre as singularidades dos povos de Europa.

Com Proudhon, a liberdade é tida como capacidade das comunidades históricas para afirmarem as suas diferenças ante as pressões uniformizadoras; para esse fim, a defesa da diversidade faz-se em oposição aos princípios da nacionalidade e da uniformidade. Proudhon afirma

<sup>43</sup> P. ROLLAND, *op. cit.*, pp. 67-68.

<sup>44</sup> Immanuel KANT, «Zum ewigen Frieden» [1795], in I. KANT, *Werkausgabe*, XI, ed. Wilhelm Weischedel, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, pp. 212-213. *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. port. de A. Morão, Lisboa, Edições 70, p. 136.

<sup>45</sup> I. KANT, *op. cit.*, p. 225; trad. port., pp. 147-148.



mesmo: «Diz-se: Roma aos Italianos. Replico que Roma é aos Romanos, como Nápoles aos Napolitanos e Paris aos Parisienses; que os Italianos, como os Franceses, são uma abstracção; o que é verdadeiro, é que existe neste momento uma grande aglomeração política que tem o nome de França, mas que não é de modo nenhum uma razão para lhe atribuir um pendente do outro lado dos Alpes; ao contrário»<sup>46</sup>. Sobre este assunto, as perspectivas proudhonianas são bem mais arrojadas que a realidade presente, apresentando-se quer como núcleo de debates para questões da hora presente quer como fonte de prospectiva em torno do devir da União Europeia. Neste sentido, a Europa *necessária* é também a Europa *ideal*: ela é ideal e necessária: porque é um *ideal*, a sua construção não terminará nunca; e porque é *necessária*, ela carece de cidadãos neste empreendimento.

### c) A questão do poder: o centro e a periferia

Jean Monnet, no final das suas memórias, afirmava que «as nações soberanas do passado não são mais o quadro onde podem resolver-se os problemas do presente. E a própria Comunidade [Europeia] mais não é que uma etapa para formas de organização do mundo de amanhã»<sup>47</sup>. Ora, um dos passos decisivos e qualitativos da integração europeia manifesta-se no trânsito de uma Comunidade Europeia a uma União Europeia, em que, para além dos Estados-membros se percorre a via de uma Europa dos povos europeus, isto é, a busca de uma configuração política europeia para além duma mera integração económica. A Europa política, a dos cidadãos - ainda embrionária -, não é mera continuação da Europa económica, da Europa dos interesses; aqui, está ainda muito por inventar na União Europeia. É para promover um modelo de sociedade conforme e esse desígnio que se devem desenvolver os instrumentos políticos de uma Europa com uma voz decisiva no mundo: uma economia social e ecológica, instituições comuns supranacionais, uma cidadania europeia, uma política externa e de defesa comum.

Proudhon já aludia a uma instância federal distinta dos Estados federados, a quem confia funções relevantes, desde a legislação, iniciativa e vigilância nos assuntos de «utilidade pública», tais como a moeda, as instituições financeiras, os serviços, as estatísticas, as comunicações e a instrução. No entanto, havia em Proudhon um forte receio da centra-

<sup>46</sup> P.-J. PROUDHON, *La fédération et l'unité en Italie*, op. cit., p. 127.

<sup>47</sup> Jean MONNET, *Mémoires*, Paris, Fayard, 1976, p. 617.

lização que o levava a privilegiar uma concepção híbrida de federalismo, fruto da imaginação sobre concepções anteriores e da configuração federalista da Constituição americana de 1787. Assim, inspirando-se essencialmente num caso de sistema federal no qual Tocqueville percebe uma evolução para o americano (a Suíça de 1848), Proudhon apresenta dele uma compreensão que vai quase exclusivamente no caminho de uma confederação; a feição confederalista explica-se pelo obsessivo receio de eventuais derivas centralistas: a autoridade federal deveria ser «simples mandatária e função subordinada», sem o que tenderia a ser preponderante e poderia lançar-se mesmo numa espiral centralizadora<sup>48</sup>. É nesse sentido que fez a seguinte observação: «Foi muitas vezes alvi-trada, entre os democratas de França, uma confederação europeia, ou seja, os *Estados Unidos da Europa*. Sob esta designação, parece nunca se ter compreendido outra coisa que não fosse uma aliança de todos os Estados, grandes e pequenos, existentes actualmente na Europa, sob a presidência permanente de um Congresso. Subentende-se que cada Estado conservaria a forma de governo que melhor lhe conviesse. Ora, dispondo cada Estado no Congresso dum número de votos proporcional à sua população e ao seu território, os pequenos Estados estariam, dentro em breve, nesta pretensa Confederação, enfeudados aos grandes; mais ainda, se fosse possível que esta nova Santa Aliança pudesse ser animada por um princípio de evolução colectiva, vê-la-íamos prontamente degenerar, após uma conflagração interior, numa potência única, ou grande monarquia europeia. Uma semelhante federação não seria, pois, senão uma cilada e não teria nenhum sentido»<sup>49</sup>. Recorde-se que, para Proudhon, são as pequenas unidades naturais que são relevantes (no máximo, as províncias); segundo ele, deve existir uma forte autonomia dos grupos locais; como dissemos, recusa uma Europa demasiado grande, que seria já uma «confederação de confederações»<sup>50</sup>.

Um tal programa parecia convir à UE, conciliando, por um lado, uma certa dose de desconfiança relativamente ao poder central europeu e, por outro, a dinâmica própria de um grande mercado, isto é, de um grande espaço económico unificado pela livre circulação de pessoas e de bens. Ora, nesta hipótese, o poder central recebe dois tipos de atribuições: primeiramente, a regulação do grande mercado, que reclama uma intervenção normativa e uma actividade de controlo administra-

<sup>48</sup> Cf. D. KARMIS, *op. cit.*, p. 50 ss.

<sup>49</sup> P.-J. PROUDHON, *Du principe fédératif*, p. 336, nota 46; tr., pp. 78-79, nota 27.

<sup>50</sup> P.-J. PROUDHON, *Du principe fédératif*, pp. 335-336; tr., p. 78.

tivo e jurisdicional; isso exige políticas de protecção da concorrência e da liberdade de circulação (pessoas, bens, capitais); enfim, um mercado único exige logicamente uma moeda única. Para além das acções de regulação, haverá necessidade de inevitáveis acções de reequilíbrio no seio do espaço europeu que não se farão sem uma política intervencionista (ordenação do território, política ambiental, políticas sectoriais, etc.). Tudo isto potencializa um poder europeu necessariamente poderoso, mesmo que incrementado através dos Estados nacionais.

Por outro lado, o exemplo da federação americana é, neste ponto, como sublinha Patrice Rolland, elucidativa. Desde o fim do século XIX, há aparentemente uma tendência incoercível para a centralização federal; tal evolução parece estar ligada à dimensão do espaço económico unificado através do território americano; por hipótese, este espaço económico é não-federalista, pois a economia de mercado exige regras uniformes num mesmo espaço económico. Verifica-se aí uma intensa atractividade de competências em quem assegura a regulação central do mercado e do espaço económico único. Há a percepção de que esta realidade acabou por influenciar uma dinâmica similar na Comunidade Europeia.

Em princípio, a distinção proudhoniana da iniciativa e da gestão deveria limitar o fenómeno da centralização, a exemplo do princípio de subsidiariedade inscrito no Tratado de Lisboa após sua inscrição no Tratado de Maastricht. Ora, a prática comunitária mostra que tais distinções não são fáceis de manter; as directivas europeias, que deviam efectivar essa distinção entre os fins atribuídos ao centro e os meios deixados à escolha dos actores periféricos, tendem a tornar-se cada vez mais precisas, incluindo também os meios de actuação. Mais ainda: a jurisprudência do Tribunal de Luxemburgo age, aceitando, em certos casos, os «efeitos directos» das directivas. O outro exemplo da dificuldade em distinguir o local e o nacional ou o federal manifesta-se no desenvolvimento do «federalismo cooperativo», que renuncia a distinguir claramente as competências respectivas dos actores e prefere associá-los num projecto comum<sup>51</sup>.

De instrumento decisivo para a paz, a cooperação económica tornara-se, com o decorrer dos anos, um objectivo em si, o alfa e ómega da construção europeia. Ora, importa que o espírito democrático penetre no seio de uma União Europeia ainda demasiado eurocrata, clarificando o estatuto de uma cidadania que falta, activando o dinamismo entre

---

<sup>51</sup> Cf. P. ROLLAND, *op. cit.*, pp. 70-71.



regiões e nações, permitindo que o cosmopolitismo europeu se exerça nesses vários níveis - local, regional, nacional e europeu; neste sentido, a União Europeia é já *pós-nacional*: o quadro intergovernamental, o do governo dos Estados-membros, está articulado por uma instância supranacional, a guardiã do interesse europeu, que funciona em rede, em que a soberania é compartilhada numa conjunção de múltiplos níveis e funções de instâncias decisórias<sup>52</sup>. Trata-se, pois, da emergência de uma espécie de *círculo virtuoso* entre legislação nacional, legislação europeia e costumes democráticos transnacionais.

#### d) Horizontes europeístas do proudhonismo

No século XX, Emmanuel Mounier, retomando o pensamento de Proudhon, sublinha o equívoco do recurso a um princípio superior que é muitas vezes uma imposição de unidade sobre a permanente diversidade do real; daí, a necessidade em valorizar a dinâmica entre o regionalismo e o federalismo. Mounier apelava a uma Europa federal, livremente escolhida pelos povos, tendo por referência, inicialmente, o princípio federativo de Proudhon; ao nível teórico, o discurso estava já esclarecido em *Anarquia e Personalismo*: «Não vejo mais diferença prática entre as fórmulas do *Princípio Federativo* [Proudhon] e as do Estado de inspiração pluralista de que o personalismo por mais de uma vez esboçou a inspiração»<sup>53</sup>. A sua posição era contudo crítica para com o federalismo europeu: ele fala de equívocos a propósito da ideia corrente de federalismo<sup>54</sup>. Ao invés, para Denis de Rougemont, não há hesitação:

<sup>52</sup> Cf. Acílio da Silva Estanqueiro ROCHA, «A Europa Cosmopolita: *'unitas multiplex'*», in Id. (org.), *Europa, Cidadania e Multiculturalismo*, Braga, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, 2004, pp. 87-109.

<sup>53</sup> Emmanuel MOUNIER, «Anarchie et personnalisme», *Oeuvres*, t. I, p. 693. Acerca da relação entre personalismo e federalismo, cf. B. VOYELLE, *Histoire de l'Idée Fédéraliste*, t. 3, Paris, Presses d'Europe, 1981, pp. 159-193. Cf. também Acílio da Silva Estanqueiro ROCHA, «Personalismo e Europeísmo: Pessoa, Cultura, Europa», in José Luís Brandão da Luz, *Caminhos do Pensamento*, Lisboa, Edições Colibri/Universidade dos Açores, 2006, pp. 179-190.

<sup>54</sup> Propôs o número especial da revista *Esprit*, n.º 61, 1937. Trata-se certamente do receio de Mounier em deixar-se englobar por uma qualquer ideia de pertença. Para a *Esprit*, nesse ano de 1948, o federalismo é «uma pasta muito misturada com odores suspeitos». A revista proclama-se em favor de um federalismo de «enraizamento profundo» e quer-se vigilante para com as forças do imperialismo. Por relação com os anos 30, *Esprit* rompe ao mesmo tempo com Proudhon e com Rougemont. De resto, é um homem da nova geração, Jean-Marie Domenach, que recusa também o que denomina de «Europa helvetizada» de Denis de Rougemont: «A «Europa helvetizada» que quer Rougemont seria um paraíso encantador, e é verdade que sobre alguns pontos as Suíças deram lições à Europa, mas esse

«Tipicamente europeia será, pois, a vontade de referir ao homem, de medir pelo homem todas as instituições. Este homem da contradição (se na criação a domina), é o que eu chamo a *pessoa*. E estas instituições à sua medida, à altura do homem, traduzindo na vida da cultura como nas estruturas políticas, as mesmas tensões fundamentais, chamá-las-ei *federalistas*»<sup>55</sup>.

Trata-se do que Denis de Rougemont chamava o *problema federalista*: «uma situação na qual se afrontam duas realidades humanas antinómicas mas igualmente válidas e vitais, de tal modo que a solução não possa ser buscada nem na redução de um dos termos, nem na subordinação de um ao outro, mas somente numa criação que englobe, satisfaça e transcenda as exigências de um e de outro». A *solução federalista* seria aquela «que toma como regra respeitar os dois termos antinómicos em conflito, compondo-os de tal modo que a resultante dessa tensão fosse positiva»<sup>56</sup>. Nesta antinomia vital se vislumbra a base duma política consequente de tipo federalista adaptada à construção da Europa.

Já desde a aurora da reflexão grega que se procura manter os dois termos, não em equilíbrio neutro, mas em tensão criadora; é o sucesso deste esforço sempre ameaçado e renovado que denota a saúde do pensamento europeu, a sua justeza, a sua medida ante o caos da massa indistinta ou sobre a anarquia dos indivíduos isolados, quer se trate de realidades metafísicas ou físicas, estéticas ou políticas. Esse equilíbrio favorece o dinâmico sobre o estático, a vitalidade sobre a morte, em sintonia profunda com a passagem de Heraclito: *o que se opõe coopera, e da luta dos contrários procede a mais bela harmonia*»<sup>57</sup>.

A intuição de Heraclito está presente na reflexão do personalismo; basta pensar na análise que Mounier faz, na senda de Proudhon, em *Anarquia e Personalismo*: «Em regime fascista a contradição resolve-se, os contrários conciliam-se, as oposições anulam-se espontaneamente». Com efeito, uma harmonia pré-estabelecida é unidade imposta *a priori*

---

protótipo tão conseguido apenas voou num ar calmo ao abrigo de altas montanhas, e não afrontou essas tormentas de aço, de miséria e de ódio, que deixam atrás de si, com ruínas, algumas verdades postas a nu». Cf. Pierre GRÉMION, «Personnalisme, Fédéralisme, Progressisme», in: *Du personnalisme au fédéralisme européen*, Genebra, Éditions du Centre Europe en de la Culture, 1989, pp. 125-133.

<sup>55</sup> Denis de ROUGEMONT, in: *O Espírito Europeu*, [1946], Encontros Internacionais de Genebra [texto integral das conferências e dos debates], trad. port. de J. Bernard da Costa, Lisboa, Publicações Europa-América, s.d., p. 161.

<sup>56</sup> D. ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1970, p. 21. Cf. também, *Inédits*, Boudry-Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1988, p. 114.

<sup>57</sup> Id., *L'Un et le Divers*, op. cit., pp. 23-24.



que anula com o estatismo, a dinâmica das oposições, a incessante busca e a mudança, trocando a harmonia pela unanimidade. «Ora uma ideia que me parece essencialmente latina ao contrário – escreve Mounier – é a ideia socrática que nada se mantém vivo senão por um debate interior, uma tensão interior, uma crítica, (...) porque esta dialéctica viva não é para nós senão um meio, uma efervescência criadora de responsabilidades»<sup>58</sup>.

A mesma aproximação subentende, na senda de Proudhon, a crítica da dialéctica hegeliana que desemboca na concepção da síntese como elemento intermediário que absorve e nega a pluralidade. Denis de Rougemont indica como Europa se distingue a este respeito dos dois novos impérios (o americano e o russo): «Na origem da religião, da cultura e da moral europeia há a ideia de contradição, de um despedaçar fecundo, de conflito criador. Há esse sinal de contradição por excelência, que é a cruz. Pelo contrário, na origem dos dois novos impérios há a ideia da unificação do próprio homem, da eliminação das antíteses, do triunfo da organização bem lubrificada, sem história e sem drama»<sup>59</sup>. Neste sentido, o personalismo recusa as teorias filosóficas e sociais que acentuam a mediação, a síntese, o colectivo. O que permite e funda a relação em Hegel é a mediação.

Se «a Europa é a pátria da diversidade»<sup>60</sup> e se «Europa deve significar primeiramente união na diversidade e respeito das diversidades»<sup>61</sup>, é mister reflectir sobre o tipo de unidade em questão, dessa «unidade não homogénea e que não resulta de um processo forçado de uniformização, de nivelamento e de exclusão do que difere, mas que ao contrário engloba, e compõe largamente, numa comunidade cada vez mais complexa no decurso dos séculos, valores muitas vezes antinómicos, provindo de origens múltiplas, cujos contrastes e combinações mantêm tensões renovadas sem prazo»<sup>62</sup>. Importa então encontrar um conceito que possa exprimir a co-presença destes dois aspectos – o *uno* e o *diverso* –, mantendo a dinâmica da relação que salvaguarda a unidade e a diversidade sem constituir uma mediação: esse conceito que congrega unidade e diversidade é o *federalismo*.

<sup>58</sup> E. MOUNIER, «Dialogue sur l'État fasciste», *Esprit*, n.º 35-36, 1935, pp. 729, 730.

<sup>59</sup> D. ROUGEMONT, in: *O Espírito Europeu* [1946], op. cit., p. 161.

<sup>60</sup> D. ROUGEMONT, *L'Un et le Divers*, op. cit., p. 47. Cf. Attilio DANESE, «Un module théorique personnaliste pour le fédéralisme européen: unité-diversité», in: *Du Personnalisme au Fédéralisme Européen*, op. cit., p. 85 ss.

<sup>61</sup> D. ROUGEMONT, *Le Cheminement des Esprits*, Neuchâtel, La Baconnière, 1970, p. 28.

<sup>62</sup> Id., *L'Un et le Divers*, op. cit., p. 41-42.

## Proudhon e o mov

Com este colóquio, assinalamos o aniversário de 150 anos do francês Pierre-Joseph Proudhon, um homem de acção infatigável, que, tendo no pensar de muitos, mais do que os contemporâneos, lá deixou o seu legado, fica a nossa reunião de hoje.

Mas perguntar-se-á o que é a sociedade actual – no meio de tantas dúvidas e controvérsias – que discute um autor do século XIX? É certo que realizamos um encontro com o anarquismo na primeira metade do século XIX, e que conhecemos a economia, a política, a cultura, os corpos militares, mas isso, só com especialistas do tema em questão.

O ponto que, a meu ver, me foi formulado foi o do movimento operário internacional, indubitavelmente, entre os meus estudos bibliográficos, a guerra de 1870 e a Comuna de Paris, em Portugal da autoria desses autores, e dos seus textos doutrinários.